La ‘Teología Andina’ como realidad y proyecto

Una deconstrucción intercultural

Josef Estermann

Resumen:

El presente trabajo hace un análisis conceptual y metodológico de la realidad y del proyecto de una ‘teología andina’, desde la perspectiva intercultural. Hace hincapié en la carga occidental y grecorromana del concreto dominante de ‘teología’ y aboga por una “hermenéutica diatópica” para la elaboración de una teología genuinamente andina. Plantea algunos campos importantes donde este proceso hermenéutico tendrá mayor impacto.

El surgimiento de teologías indígenas y contextuales, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, ha planteado una serie de cuestiones metodológicas y epistemológicas muy difíciles a resolver. Si bien es cierto que la Teología de la Liberación latinoamericana ha planteado por primera vez de manera explícita el papel trascendental del contexto para el quehacer teológico, han sido las teologías indígenas emergentes del tronco liberacionista las que han planteado con insistencia la tarea de una “deconstrucción” paradigmática, epistemológica e intercultural de la empresa teológica, ante todo referente a la teología cristiana (sea de cuño católico o protestante).[1]

1. ‘Teología’: ¿un concepto occidental?

Como es sabido, el concepto ‘teología’ surge en los primeros siglos de nuestra era en el mundo cultural grecorromano, como repuesta de la creciente comunidad cristiana a los desafíos planteados por la filosofía helenística[2] de la época y el acecho por la religión oficial del imperio romano. Eso no quiere decir que antes de ese tiempo no hubo ‘teología’ o que no había personas que se dedicaron a la reflexión de su fe y práctica religiosa. La Biblia Hebrea y el Segundo Testamento[3] están llenos de reflexiones “teológicas”, aunque no se las manifiesta expresamente como tales. Inclusive la filosofía griega clásica incluía en sus obras una

[1] La contextualización de teologías no-cristianas es prácticamente ausente, con pocas excepciones en el mundo judío e islámico. Podría tener que ver con el hecho de que el cristianismo es una religión extremadamente “contextual”, por su carácter histórico-contingente de la Encarnación.

[2] El helenismo o período helenístico comprende la época histórica entre la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la de Cleopatra y Marco Antonio tras su derrota en la batalla de Accio (30 d.C.). El rico legado helenístico, sin embargo, trasciende estos límites temporales para dejar su fuerte impronta en el mundo romano. Y con la fusión de estas dos grandes corrientes surge lo que se conoce como cultura clásica, fundamento de la Civilización occidental.

[3] La terminología cristiana clásica de “Antiguo testamento” (AT) y “Nuevo Testamento” (NT) es sumamente discriminatoria respecto al mundo judío. Por lo tanto, se suele hablar del “Primer Testamento” (PT) o la “Biblia Hebrea” y del “Segundo Testamento” (ST).

"teología", más que las teogonías de los literatos y mitógrafos presocráticos (Homero, Hesíodo).

Sin embargo, la nueva religión –que en un inicio era simplemente una "secta judía"- requería de un instrumento para "defender" su posición de fe, frente a tres posiciones muy poderosas: por un lado, la ortodoxia judía (sobre todo en la escuela de los fariseos y el judaísmo helenístico[4]), por otro lado, la religión oficial del Imperio Romano (con el politeísmo heredado del panteón griego y la divinización del Emperador), y finalmente la filosofía helenística vigente, tanto en las provincias (tal como Palestina) como en los centros culturales (sobre todo en la forma de un (neo-)platonismo vulgar).

La teología cristiana surgió entonces como 'apología', defensa racional de la fe y de la nueva religión. El paradigma conceptual y epistemológico correspondiente no era la mística judía, ni el comentario talmúdico, sino la filosofía grecorromana, en la forma vigente del helenismo de aquella época. Es importante resaltar este hecho: que la "teología" como esfuerzo apologético tiene desde el inicio –inclusive se lo puede rastrear hasta en las mismas cartas de San Pablo- una fuerte carga helénica, en especial platónica[5].

Tanto el concepto de *logos* como el de *theos* tenían un lugar trascendental en el platonismo medio (130 a.C. – 200 d.C.) de los primeros siglos de nuestra era. La concepción de 'Dios' (*theos*) en los primeros Padres de la Iglesia no se refería al entorno cultural semita de los sinópticos, a la acepción judía de Dios como "*Jhwh*", "*Elohim*" o "*Abba*", sino a un nombre genérico y abstracto, común entre los platónicos de la época. La referencia principal es la idea platónica, el *eidos* de lo divino, el arquetipo del *demiourgos* de Platón, pero también a la Primera Causa de Aristóteles.[6]

Después de la primera inculturación –cuyo prototipo era la Encarnación- del *Logos* en la cultura semita oriental, la inculturación teológica decisiva tuvo lugar en la cultura grecorromana, con todas las consecuencias posteriores para la formulación de la incipiente teología. De este modo, unos conceptos totalmente ajenos a las culturas bíblicas, entraron al vocabulario teológico cristiano y empezaron a ocupar un lugar importantísimo en la formulación del dogma (sobre todo en los Concilios Ecuménicos de Nicea y Calcedon). Para

---

[4] A principios del siglo I a.C. tiene lugar la diáspora helenística, vale decir, la dispersión del pueblo judío a través del mundo alejandrino. A partir de entonces, gran parte de los judíos comenzaron a usar el griego para entenderse entre ellos y también en las sinagogas. De este modo, comenzó a hacerse distinción entre los "judíos helenísticos" (o helenizados) y los "hebreos" (o judaizantes), que fueron aquellos que se opusieron y resistieron a la influencia griega. Es así como el término "helenístico" pasó a designar a grupos humanos que, aunque no tuvieran sangre griega, seguían y adoptaban la cultura y la lengua griegas. De entre los judíos helenizados más destacados, se puede mencionarse al filósofo Filón de Alejandría y al historiador Flavio Josefa, pero también a San Pablo.

[5] San Pablo parte –en su marco filosófico conceptual- de un helenismo judío en el que había una posición que enfatizaba el dualismo antropológico y metafísico (entre carne y espíritu, mundo y Dios), como también la explicación de la Encarnación en términos del *logos* enajenado.

[6] Debido a la suerte de las obras aristotélicas que recién fueron editadas en el siglo I a.C. y la poca acogida por los "judíos helenísticos", Aristóteles no impactó prácticamente en nada la elaboración de la teología cristiana de los primeros siglos. Una de las razones también era que Estratón, el representante más destacado de la Escuela Peripatética, defendió una suerte de ateísmo. Recién en la Edad Media, Aristóteles fue redescubierto –a través de Persia y los árabes- y aplicado para fines teológicos. La época patrística (siglos I – VII d.C. estaba bajo el influjo del (neo-)platonismo y las escuelas estoicas.

mencionar sólo –a manera de ejemplos- los conceptos de 'persona', 'trascendencia', 'absoluteza', 'esencia', 'naturaleza', 'ser' o 'nada' (en la combinación *creatio ex nihilo*).[7]

Esta primera inculturación teológica ha sido una verdadera contextualización del mensaje bíblico en la cultura dominante del Imperio Romano y el pensamiento concomitante de un helenismo platonizante. Sin embargo, lo que ha sido parte del contexto, se convirtió muy rápidamente en el texto mismo, es decir: empezó a formar parte de la fe y de su expresión dogmática en el *symbolón*. El resultado de los grandes debates dogmáticos de los siglos cuatro y cinco ha sido una "helenización" radical de la nueva fe cristiana, y una "romanización" de su expresión eclesial y jurídica.

Lo problemático no es este proceso de "inculturación" y "contextualización" temprano (porque es algo natural), sino la petrificación y absolutización del contexto mismo, en la fórmula del *symbolon* (credo) de Nicea (325 d.C.). Lo que ha sido un proceso contingente y culturalmente relativo, se convirtió – bajo la dominación política de Roma y Constantinopla – muy rápidamente en contenido necesario, absoluto y culturalmente trascendente de la fe cristiana. Desde entonces, los conceptos (grecorromanos) de 'persona', 'trascendencia'; 'esencia' y 'naturaleza' venían a formar parte de la fe cristiana misma y de su reflexión en la teología.

En el transcurso de los siglos, prácticamente no hubo una re-inculturación o re-contextualización de este contenido ya inculturado helénica y romanamente, con la excepción del proceso de la "aristotelización" de la teología cristiana en la Edad Media. El mundo grecorromano y sus culturas se convirtieron, mediante la labor teológica, en parte de la misma fe cristiana. Esto se plasma de manera ejemplar en la convicción (hasta hoy día vigente) de que las concepciones de un 'ultramundo' o de la 'separación de cuerpo y alma', de la 'inmortalidad natural del alma' o de la negatividad primordial de la sexualidad formaran parte del mismo núcleo del *credo* cristiano. La filosofía y las culturas grecorromanas han penetrado el mensaje bíblico de tal manera, que ya vienen formando parte del mismo.[8]

Inclusive la Reforma, que intentó "exculturar" el mensaje evangélico de los residuos de la filosofía antigua "pagana", sucumbió ante el dominio del paradigma vigente; concepciones como "predestinación" o el fuerte dualismo metafísico ("mundo" versus "Dios") y antropológico ("carne" versus "espíritu") no son ni bíblicas ni evangélicas, sino de raigambre platónica-paulino. El tan odiado escolasticismo en la teología fue reproducido a otro nivel, en un exclusivismo y occidentalismo aún mayor del que propuso la Escolástica y el

---

[7] Es bien conocida la polémica en el Concilio de Nicea (325) sobre una letra de la fórmula griega cristológica: entre *homoousios* ("consustancial") y *homoiousios* ("parecido"). O la aceptación o el rechazo del *filioque*, referente al Espíritu Santo, en el Concilio de Calcedonia (481) que iba a ser más tarde un motivo para el cisma entre la iglesia latina y la iglesia ortodoxa.

[8] El "matrimonio conceptual" entre el semitismo bíblico y el helenismo filosófico ha dado muchos frutos, tanto para la civilización occidental como para la teología cristiana. Ha sido uno de los "sincretismos" intelectuales más destacados de la humanidad, con la consecuencia de formar la base paradigmática de la modernidad occidental y de las modernidades "exportadas" al mundo colonizado. Sin embargo, siempre había personas que advirtieron de las "inconsistencias" fundamentales entre el espíritu semítico de la Biblia y la sabiduría helenística de los filósofos clásicos (ante todo Platón y Aristóteles). En 1277, hubo una condenación por el obispo de París de unas 270 sentencias (entre otras cuatro de Santo Tomás), que tenían que ver con la herencia platónica-aristotélica y árabe (musulmán), sobre toda en la forma del "averroísmo latino". Véase: Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

Renacimiento. La Reforma – sin querer queriendo – llega a un individualismo teológico (el yo *coram Deo*) y una concepción determinista de Dios (doble predestinación), a la profundización de la trascendencia absoluta y radical de lo divino y a un escapismo escatológico mucho mayor del que plantearon los neoplatónicos más radicales.[9]

Parece entonces que la "teología cristiana" (al igual que la filosofía occidental) tiene el estigma imborrable de haberse casado con el pensamiento helénico-occidental, un matrimonio que no conoce divorcio ni separación hasta hoy día. Inclusive cuando la teología y filosofía europeas –que fueron consideradas como "la" teología y "la" filosofía por excelencia- se veían ante la tarea de inculturarse nuevamente en culturas no-occidentales (la china, la hindú, las de *Abya Yala*[10], etc.), no se despojaron de su vestimenta grecorromana, sino se pusieron otro barniz más o menos contextual. La campaña de la "extirpación de idolatrías" en América Latina, y de manera especial en la región andina, no era solamente una maniobra de la Iglesia Católica para imponer la fe cristiana a un pueblo considerado "pagano", sino también la correa de transmisión para hacer valer la teología occidental de vertiente escolástica-renacentista. El exclusivismo teológico no toleraba otra forma cultural de expresar la fe, salvo la europea-occidental, con una fuerte dosis de filosofía platónica y aristotélica. Lo mismo ocurrió en el siglo XVIII en la China, donde los intentos de los jesuitas de re-inculturar la teología occidental fracasaron ante la negativa del Vaticano de admitir el culto a los ancestros (la famosa "disputa de los ritos"), y así se cerraron en 1717 las puertas del Imperio del Medio para la fe cristiana, hasta en nuestros días.

La occidentalidad de la teología cristiana (católica como protestante) ciertamente ha sufrido cuestionamientos y modificaciones, a lo largo de la historia, pero no fue nunca sometida a una "deconstrucción" sistemática y radical, tal como ocurre por las recientes teologías indígenas y las teologías de la pluralidad religiosa. Nombres como Bartolomé de las Casas o Mateo Ricci, movimientos como las reducciones jesuíticas o las iglesias africanas independientes nos hacen recordar las "fisuras" en el tejido dogmático de las teologías occidentales, pero tampoco sabían llevar a cabo una "revolución paradigmática" en la teología.

Inclusive la Teología de la Liberación latinoamericana clásica y las demás teologías liberacionistas en África y Asia, no podían desprenderse por completo del ropaje cultural occidental y grecorromano, a pesar de la "revolución" metodológica de invertir el orden entre teoría y praxis.[11] Es verdad que lograron revertir una tendencia "ultramundista" y "dualista" heredada de la filosofía griega y plantear nuevamente la integridad del gran proyecto del

---

[9] Hay que diferenciar ciertamente entre diferentes corrientes de la Reforma. El punto de referencia no-bíblico de la gran mayoría de los teólogos reformistas ha sido sin duda San Agustín que estaba bajo la influencia decisiva del maniqueísmo y neoplatonismo. Calvino introdujo el determinismo teológico (doble predestinación) y el necesarianismo metafísico (todo lo creado existe necesariamente) a la teología protestante, y tanto Lutero como Zuinglio enfatizaron al individuo solitario y aislado en su condición de pecador y abandonado ante la desmerecida gracia divina.

[10] *Abya Yala* es la expresión indígena para el continente latinoamericano; el término viene de la cultura kuna de Panamá y significa "tierra fértil y abundante". El nombre de "América" se debe –como es sabido- al capricho del navegante italiano Amerigo Vespucci, de eternizarse.

[11] Véase: Estermann, Josef (1994). „Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie": En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, No. 4. 307-320.

Reino; sin embargo, no lograron aún superar el androcentrismo y etnocentrismo teológicos inmanentes en las concepciones más importantes de sus teologías.

Para el Vaticano, en el momento existen dos grandes "amenazas" teológicas: la "teología india" de América Latina, y la "teología de la India" que aboga por un inclusivismo teológico de las religiones. Se podría agregar ciertamente una "teología sensible a las perspectivas de género", si no fuera que la "teología feminista" queda prácticamente domesticada por los mismos jerarcas, a menos que se plantearía nuevamente como una deconstrucción teológica del androcentrismo. Estas teologías "heterodoxas" no cuestionan el *depositum fidei* como tal, es decir: el núcleo del mensaje cristiano, tal como el Reino, la encarnación de lo divino (que para oídos grecorromanos es un escándalo), la opción por las y los necesitados/as y la dignidad intrínseca del ser humano, sino el ropaje cultural occidental.

2. El caso de la teología andina

Lo que se suele llamar "teología andina", no es una teología del genitivo (tal como la "teología de la gracia", la "teología del Reino" etc.), sino una "teología adjetiva". Sin embargo, en su descripción adjetiva ("andina") no se refiere a un contenido, un objeto material (tal como la "teología escatológica" o la "teología pneumatológica" etc.), sino al contexto de su teologizar. Existen muchas descripciones "contextuales" de la teología, desde las denominacionales ("teología pentecostal", "teología luterana" etc.), las epocales ("teología medieval", "teología patrística" etc.), las geográficas ("teología alemana", "teología asiática" etc.), hasta las socio-políticas ("teología liberacionista", "teología feminista" etc.).

El caso de la "teología andina" se inserta en una serie de contextualizaciones socio-culturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia.[12] No es solamente el fruto de una creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural. La articulación de fe y cultura, de teología y códigos étnicos, esta conciencia de la "culturalidad" de cada expresión de fe y reflexión teológica de la misma, es uno de los padrinos que estaban en la cuna de esta criatura llamada "teología andina".

Ella se inserta en un movimiento más amplio que se llama "teologías indias", o sea: teologías indígenas del continente de Abya Yala. Este movimiento ya tiene una antigüedad de unos veinte años y viene promoviendo una teología de y desde los pueblos originarios del continente.[13] Aunque se puede discrepar con la etiqueta "india" (que es el resultado de un error histórico), la intención está clara: la "inculturación" (un término usado más en ambientes católicos) o "contextualización" (más usado en ambientes evangélicos) del mensaje bíblico tiene que entenderse como "indigenización", y esto en muchos casos llega a ser una suerte de

[12] Para una síntesis de las teologías contextuales en América Latina, África, Asia y Oceanía, véase: Estermann, Josef (2003). "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world". En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

[13] Para una bibliografía bastante amplia, consulte: www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia (en especial 2.2 y 2.3).

diálogo interreligioso, porque lo "indígena" no es sólo folklore y "costumbre", sino también un universo religioso *sui generis*.

Lo "andino" es ante todo un concepto geográfico y topológico, antes de ser una referencia cultural y étnica.[14] En el adjetivo de la expresión "teología andina" no se refiere a la "teología hecha en los Andes" (porque en realidad se sigue produciendo en este ámbito geográfico mayoritariamente una teología no-andina), ni una "teología de lo andino", sino a una teología desde el contexto de lo andino, en fin: una suerte de teología contextual. Sólo que la contextualidad de este tipo de teología no sólo implica una cierta perspectiva respecto al sujeto, al método, al enfoque y a la institucionalidad de la misma, sino un cambio de perspectiva íntegra.

Dejando de lado por el momento el caso de la llamada "teología india india" (o mejor dicho: de la teología indígena pre- o extracristiana)[15], la "teología andina" se comprende como teología cristiana, inspirada en el mensaje evangélico y los testimonios de fe resultantes del mismo. Por lo tanto, de una u otra manera, se inserta en la larga historia de intentos teológicos de Occidente y teologías contextuales oriundas de otros continentes. Tal como fue la primera inculturación (que también era una suerte de "indigenización") en los primeros siglos, la teología andina reivindica la "reinculturación" de la fe cristiana en el contexto andino.

Sin embargo, no se trata de una simple "transculturación" o "adaptación", sino de un verdadero proceso de "inter-transculturación"[16], es decir: de un proceso histórico y dinámico de diálogo vivo entre culturas, paradigmas y cosmovisiones. Lo "andino" no es una entidad estática y museal, como tampoco es la fe cristiana y el mensaje bíblico. Se requiere de una "hermenéutica diatópica"[17], una interpretación y traducción conceptual entre dos *topoi* culturales, religiosos e históricos. Teología andina no es teología europea en vestimenta andina, a la manera como a veces se "andiniza" la liturgia católica-romana o metodista con un barniz "andino" (colores; símbolos; idioma vernáculo etc.). La teología andina es una teología indígena, construida no desde los parámetros europeos u occidentales, sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungía de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era.

Por lo tanto, el desafío epistemológico y conceptual es inmenso. El incipiente proceso de la "deshelenización" de la teología y filosofía, sobre todo en las ex-colonias europeas, es parte del proceso de la "descolonización mental" de los pueblos indígenas. Una de las estrategias de las y los misioneros/as católicos/as y protestantes ha sido –y sigue siendo para muchos nuevos movimientos religiosos– la "occidentalización" de las culturas autóctonas, mediante el sistema

---

[14] Para un debate más a fondo de lo "andino", consulte: Estermann, Josef, Maidana, Freddy Luis et al. (2006). Lo andino: Una realidad que nos interpela. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

[15] El término "teología india india" para una teología indígena no-cristiana fue acuñada en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (véase: López Hernández, Eleazar. (1996). "Teologías Indias de hoy". En: *Christus* No. 696. 34-40; consulte también: Girardi, Giulio (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.).

[16] La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio) suele llamarse "inter-transculturación" que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas.

[17] La "hermenéutica diatópica" (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos 'lugares' (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*). Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

educativo, la imposición de un idioma occidental, la vestimenta y las instituciones (desde el matrimonio hasta la Constitución Política del Estado). Esta “occidentalización” conlleva un proceso de alienación cultural y religiosa por un lado, y el establecimiento de una alianza o hasta identificación entre cristianismo y Occidente cuyos frutos podemos apreciar hoy día con mucha pena en el supuesto “enfrentamiento de las civilizaciones” (*Clash of Civilizations*), pero percibido como guerra de dos religiones (cristianismo e Islam).[18]

Muchas de las y muchos de los protagonistas de una “teología andina” tenían que someterse a este proceso de “occidentalización mental”, y en prácticamente todos los seminarios teológicos (católicos y protestantes) en todo el mundo, se sigue practicando la “circuncisión helénica”[19], es decir: una formación a la medida de los parámetros de la filosofía y teología occidentales. Para pastores y sacerdotes, teólogas y teólogos, la academicidad occidental (expresada en “títulos” y “disertaciones”) sigue siendo el precio que hay que pagar para poder participar activamente en el quehacer teológico “serio”.

Los retos para una “teología andina” son entonces múltiples, desde la deconstrucción de conceptos hasta la indigenización de los currículos, desde el uso del idioma autóctono hasta la oralidad de las fuentes, desde la colectividad del sujeto hasta la “desmasculinización” de los contenidos teológicos. Parece que las y los protagonistas de esta empresa no son aún concientes de la envergadura y de la profundidad de lo que se suele llamar –a veces de manera demasiadamente ligera- “indigenización” de la teología cristiana.

En el caso de la teología andina, no tenemos que ver solamente con una “inculturación” o “intertransculturación” de la fe y teología, sino de una verdadera “inreligionización”[20] de las mismas. Aunque la gran mayoría de las andinas y los andinos se auto-declaran –sin hesitación ninguna– como “cristianas/os”, la teología andina se ve ante el reto de un verdadero diálogo entre sistemas religiosos diferentes, un diálogo interreligioso que ciertamente tiene otros matices que en Asia o África[21]. La “indigenización” de la Virgen María en la *Pachamama* y la “andinización” de la Virgen María en la *Pachamama* representan mucho más que una simple transposición o yuxtaposición; son el fruto de una simbiosis creativa y a la vez crítica entre dos universos religiosos, en los que convergen los “lugares” (*topoi*) de la Virgen María y de la *Pachamama*.[22]

---

[18] Para Samuel Huntington quien planteó la teoría del “choque de las civilizaciones” (Huntington, Samuel (1997). *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva Cork: Touchstone; Buenos Aires: Paidos), anotó en un trabajo anterior: “Hay conflicto en la línea de ruptura que separa la civilización occidental de la islámica desde hace 1300 años", que “podría hacerse más virulenta” y que en ambos lados “se ve como un choque de civilizaciones” (En la revista *Foreign Affairs* de 1993) .

[19] Uso esta expresión para resaltar el hecho de que, después de haber abandonado la circuncisión hebraica en el concilio de Jerusalén (He 15:5ss.), la iglesia impone nuevamente una condición imprescindible (*conditio sine qua non*) para poder ser plenamente cristiana/o, que es la “helenización” en un primer momento, y la “occidentalización” intelectual y cultural posteriormente.

[20] El término proviene de Asia, en especial de la teología del pluralismo religioso hindú. La creciente conciencia en América Latina del pluralismo religioso justifica adaptar el concepto para este continente.

[21] Las religiones autóctonas de Abya Yala tienen una afinidad mucho mayor a la religión cristiana (en especial la católica) que las religiones politeístas y ateístas de Asia que tienen, además, una estructura mucho más nítida y una antigüedad mayor.

[22] Lo mismo se podría decir de Jesucristo (*Apu Taytayku*) y los *Apus/Achachilas*, del Rayo (*Illapa*) y Santiago, y otras muchas convergencias. Véase: Vertovec, Steven (1998). „Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad”. En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-

Hay promotores/as de una "teología andina autóctona" (a la manera de la "teología india india") que conciben el proceso de "desoccidentalización" como proceso de "desevangelización" o inclusive de "descristianización".[23] Una de las características de la sabiduría y cosmovisión andina es la inclusividad; todo tipo de dicotomías y exclusividades ("o bien el uno o bien el otro") les es ajeno. Por lo tanto, el proceso de "deshelenización" y "desoccidentalización" nunca es un proceso de exclusión, sino de un diálogo intercultural crítico y constructivo. Lo "occidental" no es la suma de todos los males, al modo de como ha sido y sigue siendo juzgado lo "andino" por los extirpadores de la idolatría. La satanización de una cultura o religión no pertenece a los parámetros del universo cultural y religioso andino, sino refleja un grado de intelectualidad enajenada e ideologizada, sea por parte de los llamados "pachamámicos" o "indianistas", sea por parte de ciertas iglesias fundamentalistas occidentocéntricas o norteamericanocéntricas.[24]

El problema de la "deconstrucción" andina de la teología consiste en la simultaneidad de dos procesos dialécticos y críticos: la "exculturación" de la teología dominante en nuestras casas de estudio, iglesias y comunidades, es decir: el proceso de "deshelenización" de conceptos, contenidos, ministerios, instituciones, currículos, métodos, terminología etc., por un lado, y la construcción de una teología indígena propia, desde los parámetros intrínsecos a las culturas y cosmovisiones andinas, por otra parte. El proceso decompositor va de la mano con el proceso constructivo, y esto en una articulación dialéctica crítica que es el mismo desafío de cualquier diálogo intercultural verdadero.[25]

Una teología andina seria y auténtica tiene que entenderse entonces como el proceso y fruto de un diálogo intercultural que implica mucho más que costumbres, rituales, idiomas y terminología (es relativamente fácil reemplazar la palabra española "Dios" por *Apu* o *Achachila*). Se trata más bien de un proceso en que se contextualiza todo código cultural de lo religioso, provenga de Occidente o de los Andes; eso quiere decir que una teología andina (o cualquier teología contextual) es al mismo tiempo un cuestionamiento de la supuesta universalidad de la teología occidental dominante (que justamente por este mismo hecho se revela como "dominante").

En otras palabras: cada teología indígena o contextual cuestiona la universalidad de una cierta teología (descontextualizada, supra-cultural y absoluta), tenga o no una historia larga y un apoyo institucional fuerte. En el "espejo" de una teología andina, la teología académica

---

263; Estermann, Josef (2003). "Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino". En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

[23] En el mundo aimara, se los conoce bajo el nombre de "pachamamismo"; su equivalente socio-político es el "indianismo" o "inkaísmo".

[24] Mientras que la iglesia católica y las iglesias protestantes históricas (metodista, luterana, baptista, anglicana) se han abierto paulatinamente a una "andinización" de sus prácticas y teología, los nuevos movimientos religiosos (NMR) que mayoritariamente tienen sus raíces en Estados Unidos, mantienen una posición dura e irreconciliable frente a lo "andino", pero al mismo tiempo una actitud muy abierta a la civilización y cultura occidentales, desde la vestimenta hasta las formas de evangelización.

[25] El concepto de 'deconstrucción' proviene del post-estructuralismo y la filosofía postmoderna occidentales. Lo adapto a la filosofía y teología intercultural, en el sentido de la doble estrategia de cada diálogo intercultural: crítica de los monoculturalismos y centrismos culturales, por un lado, y la construcción de un *inter* como base para una universalidad sintética, resultado de múltiples diálogos o "polílogos". Acerca del debate entre postmodernidad y filosofía intercultural, véase: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 28-50.

dominante se revela como cultural e históricamente "particular", es decir: como "teología occidental" o "teología europea" etc.

Este proceso llevará entonces a la "liberación de la teología"[26] de su autodeclarada globalidad y universalidad, de su reivindicación supra-temporal y supra-cultural, de su supuesta absoluteza y, por lo tanto, de su idolatrización como un sustituto de lo Absoluto mismo. Y esta "liberación de la teología" hace hincapié en la contextualidad implícita, pero negada, de la teología cristiana considerada "clásica" por algunos, o "canónica" por otros: contiene una fuerte carga "cultural" y "civilizatoria" de Occidente, en especial de las filosofías griegas y el derecho romano.

3. Algunos campos de "deconstrucción intercultural"

A manera de diseñar la tarea que tiene una teología andina seria por delante, voy a mencionar brevemente algunos campos que requieren de una "deconstrucción intercultural", es decir: un proceso crítico de descomposición y reconstrucción, a través de una "hermenéutica diatópica" entre las dos principales culturas involucradas, la occidental dominante y la andina.[27]

3.1. Teísmo *versus* panenteísmo o animismo

Las teologías cristiana y judía surgieron prácticamente como instrumento para defender la "personalidad" y unicidad de Dios, frente al panteón griego y romano, al politeísmo de Medio Oriente, al animismo céltico y germánico, y más tarde a los supuestos "paganismos" del Nuevo Mundo. La concepción teísta de las religiones monoteístas de lo "divino" ha sido considerada en varias ocasiones como una de las causas para su exclusivismo y la propensión virtual y real a la violencia interreligiosa, a fin de defender esta condición exclusiva.[28]

Muchas de las concepciones teológicas que sostienen al teísmo cristiano (no hablamos en esta ocasión del teísmo judío ni del teísmo musulmán) no son genuinamente bíblicas, sino que provienen de una reflexión teológica posterior, sobre la base de la filosofía helenística coetánea. La "personalidad" de Dios, por ejemplo, surge como contra-concepción al *fatum* ciego griego, a la abstracción de "fuerzas y poderes" sobrenaturales, a la sacralización y divinización del mundo y de imperios políticos (en especial el Imperio Romano). En este sentido, el teísmo judeo-cristiano venía desarrollándose como crítica de las religiones y teologías políticas de la época que pretendieron reivindicar lo divino para fines de poder y de opresión de los seres humanos.

---

[26] Presto aquí esta expresión de Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976]).

[27] Soy conciente de que no se puede hablar de una "cultura occidental" homogénea, ni de una "cultura andina" única. Al entablar un diálogo intercultural en teología o filosofía, necesariamente hay que tomar "tipos ideales" (*Idealtypen*) como puntos de referencia. Hablando de una "cultura occidental dominante", soy conciente que en la historia de la teología y filosofía occidentales, existen muchas sub-culturas heterodoxas y disidentes.

[28] Cf. Perumalil, Augustine (2004). "Does religion promote violence?". En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127; ["¿Induce la religión a la violencia?".Traducción al español por María Anabel Cañón. En: Polylog N° 5 (2004)].

La "trascendencia" absoluta de Dios –una concepción poco bíblica– resultaba ser un arma poderosa contra los intentos "paganos" de sacralizar el mundo creado y de establecer "teocracias" políticas. El teísmo teológico de los primeros siglos fomentaba –sin querer queriendo– la secularización radical, la "desmistificación" del mundo (Rodolfo Bultmann), la "profanización" de la naturaleza y del campo socio-político, y al final inclusive la instrumentalización del ser humano. El teísmo cristiano se desarrollaba paralelamente con un fuerte dualismo teológico y antropológico; el abismo entre Dios y el mundo, entre espíritu y materia, entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano se iba agravando cada vez más.

Sin embargo, no se trata de una concepción genuinamente bíblica semita, sino de una concepción surgida del impacto de la filosofía (neo-)platónica y estoica sobre la nueva fe y teología. El Reino de Dios fue interpretado a la manera del "cielo de las ideas" platónico, la salvación como iluminación y escape gnósticos, la encarnación como "racionalización" (en el sentido del *logos* estoico y neoplatónico) del mundo, y el compromiso evangélico como "espiritualización" del ser humano. Se produjo una interiorización de la fe, una espiritualización de la acción, y una desmundialización de la salvación (el "trasmundo" platónico-cristiano), muy al contrario de la corporalidad, materialidad, politicidad y terrenalidad del proyecto del Reino promovido y practicado por Jesús de Nazaret.

Una teología andina no es teísta (mono- o politeísta), sino panenteísta[29] o animista. Hay que advertir desde un principio que todas estas categorías (teísmo, animismo, panteísmo, panenteísmo, deísmo) son el resultado de una cierta racionalidad "clasificatoria" dominante en Occidente que resulta ser excluyente en su afán de encasillar fenómenos desconocidos. El llamado "animismo andino" no concuerda con los parámetros de las ciencias de la religión, ni con las concepciones teológicas clásicas sobre lo que se entiende bajo esta etiqueta. Por lo tanto, no hay pocos teólogos (pero de hecho menos teólogas) que cuestionan la empresa de la "teología andina" como un proceso de "repaganización", desde sectores de la derecha católica (inclusive la Congregación vaticana para la Doctrina de Fe) hasta círculos evangélicos y pentecostales fundamentalistas.

La "deconstrucción" intercultural del teísmo cristiano occidental lleva a una revalorización de concepciones andinas incluyentes que no parten de un abismo (*khorismos*) entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, entre cielo y tierra, sino que conciben lo divino como parte de *pacha*[30], de la realidad y sus múltiples relaciones. Habrá que ver si tal postura puede llamarse "animista" o "panenteísta", pero la respuesta dependerá siempre de un proceso bastante complejo de una hermenéutica diatópica. Me inclino a la concepción de un "panenteísmo" en el sentido de que lo divino forma parte de la realidad misma y está presente

---

[29] No resulta fácil conceptuar la idea andina de 'Dios' en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la 'personalidad' de Dios; el concepto occidental de 'persona' no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de 'Dios'.

[30] Para mayores informaciones acerca del concepto andino de *pacha*, consulte: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.155-158.

en todos sus aspectos, como garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones (*chakanas*).

3.2. Cosmocentrismo *versus* cristocentrismo

Las diferentes teologías del pluralismo religioso –sobre todo en Asia y América Latina– se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas. Es una de las razones por las que tanto la "teología de la India" como la "teología india" están en las miras de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano[31], pero también de teologías protestantes de diferente índole. Hay propuestas teológicas alternativas al exclusivismo cristológico que se plasman en la sentencia: "si Cristo es el problema, Jesús es la solución".

El dogma cristológico de Nicea (325) y Calcedon (451) refleja una terminología y una cultura dominantemente helénicas; las concepciones de 'naturaleza' (*ousía*), de 'consustancialidad' (*homoousion to patri*), 'unión hipostática' (*hypohisteme*), 'persona' (*prosopon*), 'sustancia' (*hypóstasis*) e 'individuo' (*ousía proté; substantia individua*) no son bíblicas ni pertenecientes al mundo cultural semita. Reflejan una onto-teología griega que se refiere a una metafísica de la "sustancialidad" e "individualidad", más que a una teología de la relación y del amor.

Existen también cristologías (más en las iglesias ortodoxas que en las latinas y reformadas) que enfatizan el carácter cósmico de Cristo como *pantokrator* (Gobernador del Universo), como *logos* preexistente, como "*Alpha* y *Omega*", es decir: como "todo en todo" o sustento de la relacionalidad cósmica última. Para la teología andina, tal vez no sea la cristología "desde abajo", el recurso al Jesús histórico, la salida del exclusivismo cristológico en el diálogo interreligioso, sino una cristología cósmica (semejante a la índica o hindú del Cristo cosmo-tántrico) que insiste en el lugar (*topos*) específico de Cristo como *chakana* entre lo de "arriba" y lo de "aquí", entre lo divino y lo humano.[32]

El "Cristo cósmico" andino, sin embargo, no es el *pantokrator* de la ortodoxia oriental, ni el *verbum* o *logos* preexistente. Se acerca más a las divinidades de los cerros (*apu*; *achachila*) y de las transiciones entre *alax/hanaq* y *aka/kay pacha* (rayos, arco iris, nubes). Se trata de la *chakana* universal que garantiza el equilibrio y la armonía cósmicos, y la inclusividad de lo divino y humano favorece este lugar y esta función.

Una deconstrucción cristológica intercultural no sólo tiene como tarea la deshelenización en la formulación clásica del dogma cristológico, sino también una andinización de la cristología a partir de las "cristofanías" y los principios de la filosofía andina. En vez de

---

[31] Uno de los ejemplos más célebres es el proceso de amonestación y la prohibición posterior de publicar y enseñar de Jacques Dupuis SJ., eminente estudioso de la India y profesor en la Universidad Gregoriana, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida en ese entonces por Joseph Ratzinger. También la "teología india" de América Latina ha sido observada en varias ocasiones, con unos interrogatorios a los representantes más destacados por una delegación del Vaticano.

[32] Referente al concepto de *chakana* como *theologoumenon* andino, consulte: Estermann, Josef (2003). "Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino". En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83; Idem (1995). "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, *Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60.

subrayar las características de “personalidad”, “naturaleza” y “divinidad”, habrá que resaltar los aspectos de “relacionalidad”, “puente cósmico” y “misterio pachasófico”.

3.3. Teología denominacional *versus* (marcro-)ecuménica

La confesionalidad (o denominacionalidad) de la teología cristiana clásica –por lo menos desde el siglo XVII)– no sólo refleja el *skandalón* de la división de la iglesia y fe cristianas y de su reflexión correspondiente, sino que se ha exportado y transculturado desde una perspectiva eminentemente europea a ámbitos culturales no-occidentales. Prácticamente ninguna de las iglesias y denominaciones existentes en la China, en la India, en América Latina y en África tienen sus orígenes en estos continentes[33], sino son el producto de escisiones y disputas teológicas ajenas. Las colonias europeas han heredado, junto con la occidentalización cultural y civilizatoria, las corrientes filosóficas de moda y las divisiones religiosas y eclesiales vigentes. Este “producto de exportación” ha tenido un impacto tan fuerte en contextos no-europeos, que – por ejemplo– hasta hoy día, el gobierno chino reconoce las dos denominaciones cristianas (católica y protestante) como dos “religiones”, lado a lado con el Islam, el judaísmo y budismo.

En el caso del mundo andino, los pueblos originarios han sufrido diferentes olas de “evangelización” y “campañas de extirpación de idolatrías”, al compás de la llegada de iglesias y movimientos religiosos a sus comunidades. Cada una de ellas tenía y sigue teniendo su propio punto de visto frente a lo “andino” y las prácticas religiosas autóctonas. La historia ha sido una secuencia brutal de cambios y sacudidas, desde la “extirpación de idolatrías” a un reconocimiento tácito de las prácticas ancestrales, inclusive a una incorporación de la religiosidad autóctona a la fe cristiana, y de ahí a veces de vuelta a una “satanización” de los rituales andinos y una condena de la supuesta “repaganización” del mundo cristiano.

Una teología andina que merece este título tiene que desarrollarse como teología “ecuménica”, como teología de esta “casa común” que es la imagen y el símbolo de la convivencia y complementariedad de religiones, costumbres, rituales y creencias en el mundo andino. Si bien es cierto que cada una de las iglesias de procedencia cristiana tiene su propio enfoque de la “culturalidad” en general y de lo “andino” en especial, esta misma cultura andina y su religiosidad no es ni católica, ni luterana o pentecostal, sino *sui generis*, más allá de fronteras y distinciones confesionales.

La deconstrucción intercultural de la teología occidental es a la vez una crítica – desde la inclusividad y complementariedad andinas– de su carácter denominacional y excluyente, sin uniformizar por ello la diversidad y pluralidad de enfoques teológicos. La inclusividad andina permite desarrollar una teología del diálogo interreligioso que no suprime las diferencias, sino que las incluye como los colores del arco iris. Por lo tanto, se entiende que no existirá una sola

---

[33] Entre las excepciones, se puede mencionar las “iglesias africanas independientes” (African Independent Churches), los “Israelitas” o la “Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal” en el Perú.

teología andina canónica y ortodoxa, sino un sinnúmero de enfoques teológicos que se fecundan mutuamente, en respeto y abertura.[34]

3.4. Escrituralidad versus oralidad

El cristianismo –junto al judaísmo e Islam– es considerado una "religión de escritura". Si bien es cierto que el eje de la revelación divina no es un "libro" (como en el Islam), sino una persona (Jesucristo), la teología cristiana clásica es una reflexión basada en textos (Biblia y tradición), en el "Verbo", en la logicidad de la creación, en la palabra. Este "verbocentrismo" se agravó aún con la Reforma, llevando, en el campo de batalla iconoclasta, el "iconocentrismo" ortodoxo y latino al rincón idolátrico.

La escrituralidad de la religión cristiana ha sido una de las razones por las que la evangelización se desarrollaba de la mano con la "culturización" y "civilización" de los pueblos a la medida de Occidente. La Sagrada Escritura y los documentos teológicos y litúrgicos posteriores han servido de *Biblia pauperum* y base para la alfabetización y educación de generaciones de indígenas.

Podemos decir que los esfuerzos de alfabetización – en el sentido de la lecto-escritura– no sólo acompañaron los esfuerzos de evangelización y "extirpación de idolatrías", sino que tenían como propósito reemplazar una religiosidad centrada en la oralidad y en la lectura del "libro" de la naturaleza y del cosmos. Para algunas iglesias y denominaciones, la lectura (centrada en la escrituralidad de la palabra) es la *conditio sine qua non* de la fe, de tal forma que el "libro" se convierte en fetiche de los pueblos originarios. Para Atahualpa, la Biblia no tenía este valor, sino que era un instrumento de la escucha, no de la lectura; pero como sabemos, esta concepción auditiva y oral le costaba la vida y llevó a la Conquista brutal de los pueblos originarios de Abya Yala, tildándoles de "brutos" y "paganos".[35]

La filosofía occidental dominante que secundaba a la teología patrística y medieval en su afán de absolutizar la escrituralidad de la revelación divina, es en el fondo una "*logo-logía*", un razonamiento de la palabra escrita, una filosofía "rumiante" en el sentido de una "interpretación de la interpretación de textos". Y la teología correspondiente se ha convertido también en "teología rumiante", distanciándose cada vez del contexto cultural y del mundo socio-político como verdaderos *loci theologici* y epifanías de lo divino. La Teología de la Liberación latinoamericana ha retomado este desafío de la "escucha" y de la oralidad fundamental de la teología, dirigiendo una de las dos orejas al pueblo y sus preocupaciones.

---

[34] La presente publicación es el fruto de un esfuerzo "ecuménico" de abordar el tema de la "teología andina" desde diferentes ángulos teológicos y eclesiales, incluyendo enfoques católicos, metodistas, luteranos, baptistas e inclusive pentecostales.

[35] En el encuentro, que era más bien el prototipo de "desencuentro" entre los dos mundos, entre el conquistador Pizarro y el último Inka Atahualpa en Cajamarca, la prueba de fuego que puso en escena el padre Valverde consistía en la auto-revelación de la Biblia como "palabra de Dios". Atahualpa, en la mejor tradición auditiva de los Andes, agarró este libro, lo condujo a su oído, lo escuchó atentamente, y lo desechó, por no poder oír nada. El "analfabetismo" indígena (o la oralidad) ya era en el mismo principio de la evangelización el obstáculo fundamental para acceder a la "civilización" y la nueva fe religiosa; inclusive era un motivo para la sentencia de muerte y una justificación de la Conquista.

Una deconstrucción intercultural de la escrituralidad y del verbocentrismo de la teología occidental dominante tiene que pasar por el "*Feuerbach*" (literalmente: "riachuelo de fuego") de la crítica de la palabra escrita como fetiche e ídolo, para abrirse a otros tipos de expresión y manifestación de lo divino.

La teología andina es, en primer lugar, un relato oral sobre las experiencias de lo sagrado y divino, hechas por generaciones de personas, en quechua y aimara, uru y pukina, en donde el cielo abierto y la tierra fecunda son el "libro" del mundo que se puede leer, tal como los occidentales suelen leer textos escritos. Recién en segundo lugar –como concesión a la presión gráfica de Occidente– esta teología se plasma en textos, en ensayos, tratados y monografías, en himnarios y cancioneros, en antologías y enciclopedias. Pero una teología andina siempre tiene que recordar, que lo "escrito" se refiere a lo "dicho", y este a su vez a un "decir" (narrar, contar) vivo y fecundo.[36]

3.5. Androcentrismo versus complementariedad sexuada

La teología feminista de los últimos treinta años ha puesto de manifiesto el enraizamiento fuerte de la teología cristiana occidental y de las mismas fuentes epistemológicas (Sagrada Escritura, magisterio, tradición eclesial) en el patriarcado. Más allá de esto, una teología sensible a la perspectiva de género (*womanist theology*; teología mujerista, teología gay; teología de una masculinidad alternativa etc.) se ha dedicado a la revelación del carácter androcéntrico de las concepciones teológicas y del paradigma filosófico que las sostiene. Se trata de una crítica que va mucho más lejos de lo que pretende la crítica feminista de primera hora, que se fija en la estructura patriarcal de las iglesias y la discriminación de la mujer en los ámbitos eclesiales.

El androcentrismo teológico no es una casualidad y peculiaridad del cristianismo, sino se inserta en una larga historia de la apropiación masculina de lo religioso, desde los remotos tiempos de la Biblia Hebrea, pasando por el "machismo" paulino y el patriarcalismo de los Padres de la Iglesia (evidentemente no hay Madres de la Iglesia, salvo algunas monjas de épocas posteriores)[37], hasta llegar al sexismo teológico del Islam fundamentalista. No sólo lo divino (el "cielo"), sino también su representación mundana (la "tierra") son esencialmente masculinos y obedecen hasta hoy día a una sociedad feudal y teocrática. Por otro lado, la jerarquía masculina –tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes, en el judaísmo como en el Islam– tiene un miedo arquetípico y hasta neurótico a lo femenino y las diosas.[38]

En el caso andino, el elemento femenino está presente en todos los niveles y aspectos, aunque no se debe tampoco idealizar la situación. Existe también un "machismo andino", sea

---

[36] Hago recordar aquí lo que el filósofo de origen judío, Emmanuel Lévinas, expuso al respeto, en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca. 1987).

[37] En la Iglesia católica, tres mujeres han recibido el título de "Doctoras de la Iglesia": Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux, todas canonizadas.

[38] Para la iglesia católica, el teólogo y psicoanalista Eugen Drewermann, ha analizado este aspecto enfermizo de la masculinidad eclesial, en su obra *Clérigos. Psicodrama de un Ideal* (Drewermann, Eugen (1995). *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta).

por influencia de la Colonia, sea como herencia de culturas patriarcales pre-hispánicas. La complementariedad entre lo femenino y lo masculino no compete solamente al mundo humano, sino a todos los fenómenos de la naturaleza y del cosmos, y por tanto también a lo religioso y sagrado. Para las andinas y los andinos, Dios reúne en sí aspectos femeninos y masculinos, y Jesús tiene su "pareja", la *pachamama*. La complementariedad sexuada es uno de los rasgos más destacados de la cosmovisión andina.[39]

Una deconstrucción intercultural del androcentrismo teológico vigente es, por un lado, una crítica muy profunda de los fundamentos teológicos del patriarcalismo dominante en las iglesias, prácticas religiosas y teologías provenientes de Occidente, y por otro lado una reivindicación radical de lo femenino en la teología, práctica religiosa y eclesial. Para la teología andina, esto significa un enfoque de complementariedad en términos de polaridades sexuadas en las concepciones teológicas. En este caso, la "liberación de la teología" consiste en el abandono de la arrogancia masculina de administrar racional y ritualmente lo religioso, mientras que las mujeres lo ponen en práctica.

3.6. Academicidad *versus* pluralismo metódico

En Occidente, el quehacer teológico ha adquirido una forma canónica en la Academia y las facultades teológicas como lugares predilectos de su ejercicio. El método teológico dominante obedece a un código celosamente vigilado por el mundo académico y puesto en práctica por las diferentes iglesias, cuando les toca diseñar la formación de sus líderes, ministros y especialistas rituales. Este método sigue a grandes rasgos el canon de la ciencia occidental, con la sub-división en ramas o disciplinas (*nomen est omen*: mediante el método uno puede "disciplinar"). En particular, el ejercicio académico de la teología somete –como acabo de explicar– a sus alumnas y alumnos a una "circuncisión mental", a un lavado de cerebro occidental y a una indoctrinación inconsciente androcéntrica.

A lo largo de la historia de la teología occidental, se han dado también casos de una teología alternativa, llamada "apofática"[40], "negativa", "mística" e inclusive "narrativa". La racionalidad dominante de la teología académica, sin embargo, es una racionalidad masculina y logocéntrica, además de apoyarse en el privilegio de la escrituralidad. La teología "apofática" –para mencionar sólo un ejemplo– ha quedado en la margen de la vida teológica "seria", encerrada en los conventos y círculos heréticos, al igual que las "teologías femeninas" de algunas pocas mujeres revolucionarias.[41]

---

[39] Prefiero hablar de "sexuidad" y no de "sexualidad", porque trasciende ampliamente el ámbito humano y biológico. La "sexuidad" es una característica cósmica que incluye lo sagrado y divino.

[40] La teología apofática o negativa, para evitar radicalmente el peligro de asimilación de la divinidad a la criatura, niega todo atributo a la divinidad y no se expresa al respecto más que en términos negativos: es entonces la *via negationis*. Mientras, la teología catafática o afirmativa aplica categorías humanas a la divinidad, a través de la analogía (afirmación, negación y eminencia) El término "apofático" proviene del adjetivo griego *apofatikós* con el significado de "negativo" y el término "catafático" del adjetivo griego *katafatikós* con el significado de "afirmativo".

[41] No me refiero en esta ocasión a la "teología feminista" de la segunda mitad del siglo XX, sino a las grandes místicas que han contribuido a la historia de la teología con un enfoque totalmente distinto al de las academias y de los pronunciamientos *ex cathedra* (Hildegarda de Bingen; Christine de Pizan; Eloísa; Juliana de Norwich, Catalina de Siena y Teresa de Ávila).

En el caso de la teología andina, se trata de una teología cuyo sujeto primordial es el pueblo mismo, sus cuentos, sueños, su inconsciente colectivo, sus creencias y rituales, sus prácticas simbólicas y sus devociones. La conceptualización de todos estos elementos es un segundo paso, y la reflexión sistemática es un tercer paso. Por lo tanto, hay que replantear tanto el sujeto, el lugar como el método de la teología andina. En cuanto al método, podemos adelantar que ya no es la filosofía en su acepción occidental, ni la sociología o politología que sirven de marco conceptual y analítico para el quehacer teológico, sino una sinopsis multidisciplinaria en la que la antropología e historiografía juegan un papel protagónico.

4. Conclusión: el gran dilema

Lo anteriormente expuesto revela un gran dilema: al exponer los desafíos de la teología andina, aún desde una perspectiva intercultural, nos hemos servido de una terminología y un instrumentario eminentemente occidental. La teología occidental (al igual que la filosofía) ha desarrollado en sus prácticamente veinte siglos una terminología tan sofisticada y técnica, que ni el defensor más ferviente de una teología indígena no-occidental se puede liberar del todo de esta “contaminación” terminológica y conceptual. La construcción de la teología andina se hace en base a dos “canteras”: la sabiduría y práctica religiosa de los pueblos andinos, y la historia y tradición milenaria de la teología cristiana occidental.

Se trata entonces de un “sincretismo teológico” no muy distinto al que se viene practicando desde los primeros siglos, sólo que uno de los referentes ya no es el mundo cultural y filosófico grecorromano, y que el otro referente no es un mensaje evangélico “puro”, sino el resultado de un esfuerzo analítico y reflexivo de muchos siglos y con muchas sobreposiciones conceptuales. La elaboración de una “teología andina” (como de cualquier teología indígena y no-occidental) tiene que ver con este proceso complejo de “sincretización” terminológica, conceptual y metodológica que se puede resumir en lo que pretende ser la “hermenéutica diatópica”.

No hay escape de este dilema, sino una transición por esta senda escarpada que contiene muchas “inconsistencias” e impurezas paradigmáticas, pero que concuerda en eso con la convicción de la sabiduría andina de que el ideal de la “consistencia” y pureza es un ideal de la muerte y no de la vida. Una teología andina, con el uso multifacético y diverso de terminologías occidento-andinas (en vez de “teología” se podría hablar de “apusofía” o “achachilsofía”)[42], de formas literarias muy diversas, de intentos fragmentarios y de planteamientos novedosos, necesariamente caerá (para los códigos occidentales) en inconsistencias e incoherencias.

La consistencia y coherencia deben ser los criterios de la “bondad” y calidad de una cierta teología, sino más bien la medida en la que contribuye o no a más vida, más inclusión, más justicia y solidaridad. Por lo tanto, la teología andina siempre tendrá un aspecto praxológico,

[42] De los términos quechua *apu* o aimara *achachila* (que son las divinidades tutelares y a la vez los ancestros de un pueblo), y el término griego *sophía* (sabiduría). En la obra *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006.La Paz: ISEAT), adopto esta terminología alternativa.

un enfoque de compromiso, un acto de solidaridad con sus sujetos acallados, marginados y despreciados. Se inserta fundamentalmente en un proceso histórico de la reivindicación de la dignidad y los derechos de los pueblos originarios de esta parte del mundo que se suele llamar el "andino".

Bibliografía:

Drewermann, Eugen (1995). *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta.

Estermann, Josef (1994). „Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneu-tischen Verschiebung in der Befreiungstheologie": En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, No. 4. 307-320.

-------------------- (1995). "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, *Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60.

-------------------- (2003a). "Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

-------------------- (2003b). "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world". En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

-------------------- (2003c). "Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino". En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

-------------------- (2006a). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann Josef, Maidana, Freddy Luis et al. (2006b). Lo andino: Una realidad que nos interpela. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

Http//:www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia

Huntington, Samuel (1997). *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva Cork: Touchstone; Buenos Aires: Paidos.

Girardi, Giulio (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.

Lévinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Salamanca.

López Hernández, Eleazar. (1996). "Teologías Indias de hoy". En: *Christus* No. 696. 34-40.

--------------------------------- (2000). *Teología India: Antología.*. Cochabamba: Verbo Divino.

Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: CEBIAE.

Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

Perumalil, Augustine (2004). "Does religion promote violence?". En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127; ["¿Induce la religión a la violencia?".Traducción al español por María Anabel Cañón. En: Polylog N° 5 (2004).

Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976].

Vertovec, Steven (1998). „Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad”. En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263.

Sobre el autor:

Josef Estermann, de origen suizo, hizo sus estudios teológicos y filosóficos en Suiza y Países Bajos. Tiene una licenciatura en teología y un doctorado en filosofía. Vivía y trabajaba ocho años como misionero en Cusco (Perú), y era director del Instituto de Misionología Missio en Alemania. Actualmente es docente e investigador en el Insituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en la Paz (Bolivia).